lecer-se, se fazê-lo é possível. Uma razão de método: procurei mostrar as formas de racionalidade, empregadas em certas práticas institucionais, administrativas, judiciárias, médicas etc. Ver, nessa análise, uma crítica da razão em geral seria postular que da razão não pode vir senão o bem, e que o mal só pode vir da recusa da razão. Isto não teria muito sentido. A racionalidade do abominável é um feito da história contemporânea. Nem por isso o irracional adquire direitos imprescritíveis. Uma razão de princípio: o respeito do racionalismo como ideal nunca deve constituir uma chantagem para impedir a análise das racionalidades realmente empregadas.

O liberalismo não é evidentemente uma ideologia nem um ideal. É uma forma de governo e de "racionalidade" governamental extremamente complexa. É, eu acho, dever do historiador estudar como ele pôde funcionar, a que preço, com quais instrumentos - isso, evidentemente, em uma época e em uma situação dadas.

Quanto à *Aufklärung*, não conheço ninguém, entre aqueles que fazem análises históricas, que veja aí *o* fator responsável do totalitarismo. Penso, aliás, que uma semelhante maneira de apresentar o problema não teria interesse. Agulhon emprega a palavra, muito interessante, "herança". Ele tem mil vezes razão. A Europa, há quase dois séculos, mantém uma relação extremamente rica e complexa com o acontecimento da *Aufklärung*, sobre o qual Kant e Mendelssohn se interrogavam já em 1784. Essa relação não cessou de se transformar, porém sem jamais se apagar. A *Aufklärung*, é, para utilizar uma expressão de G. Canguilhem, nosso mais "atual passado". Então, faço uma proposta a Agulhon e a seus colaboradores: por que não começar uma grande inquirição histórica sobre a maneira como a *Aufklärung* foi percebida, pensada, vivida, imaginada, conjurada, anatemizada, reativada na Europa dos séculos XIX e XX? Este poderia ser um trabalho "histórico-filosófico" interessante. As relações entre historiadores e filósofos poderiam nele ser "experimentadas".

1981

"*Omnes et Singulatim*": uma Crítica da Razão Política

"'*Omnes et singulatim*': towards a criticism of political reason" ("'*Omnes et singulatim*': uma crítica da razão política"; trad. P. E. Dauzat; Universidade de Standford, 10 e 16 de outubro de 1979), *in* McMurrin (S.), ed., *The tanner lectures on human values*, t. II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, ps. 223-254.

I

O título parece pretensioso, sei disso. Mas a razão é precisamente sua própria desculpa. A partir do século XIX, o pensamento ocidental nunca cessou de trabalhar na crítica do papel da razão - ou da falta de razão - nas estruturas políticas. Por conseguinte, é totalmente deslocado lançar-se ainda uma vez em um tão vasto projeto. A própria quantidade de tentativas anteriores é, entretanto, a garantia de que toda nova empreitada será tão coroada de sucesso quanto as precedentes e, seja como for, provavelmente tão feliz.

Por conseguinte, eis-me no embaraço de quem não tem senão delineamentos e esboços inacabáveis a propor. Há muitos anos que a filosofia renunciou a tentar compensar a impotência da razão científica, e que não tenta mais concluir seu edifício.

Uma das tarefas das Luzes era multiplicar os poderes políticos da razão. Mas os homens do século XIX logo iriam se perguntar se a razão não estava a ponto de tornar-se demasiado potente em nossas sociedades. Eles começaram a se inquietar com a relação que eles confusamente conjeturavam entre uma sociedade propensa à racionalização e algumas ameaças pesando sobre o indivíduo e suas liberdades, a espécie e sua sobrevivência.

Dito de outro modo, a partir de Kant, o papel da filosofia foi o de impedir a razão de ultrapassar os limites do que é dado na experiência; mas, desde essa época – quer dizer, com o desenvolvimento dos Estados modernos e a organização política da sociedade –, o papel da filosofia foi também o de vigiar os abusos do poder da racionalidade política, o que lhe dá uma esperança de vida bastante promissora.

Ninguém ignora essa banalidades. Mas o próprio fato de elas serem banais não significa que elas não existam. Perante fatos banais, cabe a nós descobrir – ou tentar descobrir – os problemas específicos e talvez originais que lhes estão atados.

O laço entre a racionalização e os abusos do poder político é evidente. E ninguém precisa esperar a burocracia ou os campos de concentração para reconhecer a existência de tais relações. Mas o problema é então saber o que fazer com um dado tão evidente.

Faremos nós o "processo" da razão? Em minha opinião, nada seria mais estéril. Em primeiro lugar, porque não se trata nem de culpabilidade nem de inocência nesse domínio. Em seguida, porque é absurdo invocar a "razão" como a entidade contrária à não-razão. Enfim, porque um tal processo nos armaria uma armadilha obrigando-nos a representar o papel arbitrário e enfadonho do racionalista ou do irracionalista.

Sondaremos nós esta espécie de racionalismo que parece ser específica de nossa cultura moderna, e que remonta às Luzes? Esta é, penso eu, a solução escolhida por alguns membros da Escola de Frankfurt. Meu propósito não é abrir uma discussão de suas obras – e elas são das mais importantes e das mais preciosas. Eu sugeriria, de minha parte, uma outra maneira de estudar os laços entre a racionalização e o poder:

1) É sem dúvida prudente não tomar como objeto de estudo a racionalização da sociedade ou da cultura como um todo, mas analisar esse processo em vários domínios – cada um deles enraizando-se em uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade etc.

2) Considero perigosa a própria palavra racionalização. Quando algumas pessoas tentam racionalizar alguma coisa, o problema essencial não é procurar saber se elas se conformam ou não com os princípios da racionalidade, mas descobrir a que tipo de racionalidade elas recorrem.

3) Ainda que as Luzes tenham sido uma fase extremamente importante em nossa história, e no desenvolvimento da tecnologia política, acho que devemos nos referir a processos bem mais recuados, se quisermos compreender como nos deixamos pegar na armadilha de nossa própria história.

Tal foi minha "linha de conduta" em meu precedente trabalho: analisar as relações entre experiências como a loucura, a morte, o crime ou a sexualidade, e diversas tecnologias do poder. Doravante, meu trabalho incide sobre o problema da individualidade – ou, deveria dizer, da identidade em relação ao problema do "poder individualizante".

*

Todos sabem que, nas sociedades européias, o poder político evoluiu para formas cada vez mais centralizadas. Historiadores estudam essa organização do Estado, com sua administração e sua burocracia, há muitas décadas.

Gostaria de sugerir, aqui, a possibilidade de analisar uma outra espécie de transformação acerca dessas relações de poder. Essa transformação é, talvez, menos conhecida. Mas penso que ela não seja sem importância, sobretudo para as sociedades modernas. Aparentemente, essa evolução é oposta à evolução para um Estado centralizado. Penso, de fato, no desenvolvimento das técnicas de poder voltadas para os indivíduos e destinadas a dirigi-los de maneira contínua e permanente. Se o Estado é a forma política de um poder centralizado e centralizador, chamemos de pastorado o poder individualizador.

Meu propósito aqui é apresentar, em grandes traços, a origem dessa modalidade pastoral do poder, ou ao menos alguns aspectos de sua história antiga. Em uma segunda conferência, tentarei mostrar como esse pastorado se viu associado ao seu contrário, o Estado.

*

A idéia de que a divindade, o rei ou o chefe é um pastor seguido por um rebanho de ovelhas não era familiar aos gregos e romanos. Houve exceções, eu sei, as primeiríssimas na literatura homérica, depois em alguns textos do Baixo Império. Retornarei a isso depois. Grosseiramente falando, podemos dizer

que a metáfora do rebanho está ausente nos grandes textos políticos gregos ou romanos.

Este não é caso nas sociedades orientais antigas, no Egito, na Assíria e na Judéia. O faraó egípcio era um pastor. De fato, no dia de sua coroação ele recebia ritualmente o cajado do pastor; e o monarca da Babilônia tinha direito, entre outros títulos, ao de "pastor dos homens". Mas Deus também era um pastor conduzindo os homens à sua pastagem e provendo seu alimento. Um hino egípcio invocava Ra do seguinte modo: "Oh, Ra, que velas quando todos os homens dormem, Tu que buscas o que é bom para teu gado..." A associação entre Deus e o rei vem naturalmente, já que todos os dois desempenham o mesmo papel: o rebanho que vigiam é o mesmo; o pastor real tem a guarda das criaturas do grande pastor divino. "Ilustre companheiro de pastagem, Tu que cuidas da terra e a alimenta, pastor de toda abundância."[1]

Mas, como sabemos, foram os hebreus que desenvolveram e ampliaram o tema pastoral com, todavia, uma característica muito singular: Deus, e somente Deus, é o pastor de seu povo. Há só uma exceção positiva: em sua qualidade de fundador da monarquia, David é invocado sob o nome de pastor.[2] Deus lhe confiou a missão de reunir um rebanho.

Mas há também exceções negativas: os maus reis são uniformemente comparados a maus pastores; eles dispersam o rebanho, o deixam morrer de sede, e só o tosquiam em seu único benefício. Yahvé é o único e verdadeiro pastor. Ele guia seu povo pessoalmente, ajudado por seus únicos profetas. "Como um rebanho, tu guiaste teu povo pela mão de Moisés e de Aarão", diz o salmista.[3] Não posso tratar, é claro, nem de problemas históricos concernindo à origem dessa comparação, nem de sua evolução no pensamento judeu. Desejo unicamente abordar alguns temas típicos do poder pastoral. Gostaria de pôr em evidência o contraste com o pensamento

---

1. Hino a Amon-Ra (Le Caire, por volta de 1430 a.C.), *in* Barucq (A.) e Daumas (F.), *Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, nº 69, Paris, Éd. du Cerf, 1980, p. 198.

2. Salmo LXXVIII, 70-72, *in* Antigo Testamento. Tradução ecumênica da Bíblia, Paris, Éd. du Cerf, 1975, p. 1.358.

3. Salmo LXXVII, 21, *op. cit.*, p. 1.358.

político grego, e mostrar a importância que, em seguida, esses temas tomaram no pensamento cristão e nas instituições.

1) O pastor exerce o poder sobre um rebanho, mais do que sobre uma terra. Provavelmente, é muito mais complicado do que isso, mas, de um modo geral, a relação entre a divindade, a terra e os homens difere da relação dos gregos. Seus deuses possuíam a terra, e essa posse original determinava as relações entre os homens e os deuses. Nesse caso, ao contrário, é a relação do Deus-pastor com seu rebanho que é original e fundamental. Deus dá, ou promete, uma terra a seu rebanho.

2) O pastor reúne, guia e conduz seu rebanho. A idéia de que cabia ao chefe político apaziguar as hostilidades no seio da cidade e fazer prevalecer a unidade sobre o conflito está presente, sem dúvida alguma, no pensamento grego. Mas o que o pastor reúne são indivíduos dispersos. Eles se reúnem ao som de sua voz: "Eu assobiarei e eles se reunirão." Inversamente, basta que o pastor desapareça para que o rebanho se espalhe. Dito de outro modo, o rebanho existe pela presença imediata e pela ação direta do pastor. Tão logo o bom legislador grego, tal como Sólon, tenha regrado os conflitos, ele deixa atrás de si uma cidade forte dotada de leis que lhe permitem durar sem ele.

3) O papel do pastor é o de assegurar a salvação de seu rebanho. Os gregos diziam também que a divindade salvava a cidade; e jamais cessaram de comparar o bom chefe a um timoneiro mantendo seu navio afastado dos recifes. Mas a maneira como o pastor salva seu rebanho é bem diferente. Não se trata somente de salvá-los todos, todos juntos, ao aproximar-se o perigo. Tudo é uma questão de benevolência constante, individualizada e final. Benevolência constante, pois o pastor vela pelo alimento de seu rebanho; ele provê cotidianamente à sua sede e à sua fome. Ao deus grego, era pedido uma terra fecunda e colheitas abundantes. Não se lhe pedia para sustentar um rebanho no dia-a-dia. E benevolência individualizada também, pois o pastor vela para que todas essas ovelhas, sem exceção, sejam recuperadas e salvas. Mais tarde, os textos hebraicos, notadamente, enfatizaram esse poder individualmente benfazejo. Um comentário rabínico sobre o Êxodo explica por que Yahvé fez de Moisés o pastor de seu povo: ele devia abandonar seu rebanho para partir em busca de uma única ovelha perdida.

Last and not least trata-se de uma benevolência final. O pastor tem um desígnio para seu rebanho. É preciso conduzi-lo a uma boa pastagem ou reuni-lo no curral.

4) Há ainda uma outra diferença que provém da idéia de que o exercício do poder é um "dever". O chefe grego devia naturalmente tomar suas decisões no interesse de todos; tivesse ele preferido seu interesse pessoal e ele teria sido um mau chefe. Mas seu dever era dever glorioso; mesmo se ele devesse dar sua vida no decorrer de uma guerra, seu sacrifício era compensado por um dom extremamente precioso: a imortalidade. Ele nunca perdia. A benevolência pastoral, em contrapartida, é muito mais próxima do "devotamento". Tudo o que o pastor faz, ele o faz pelo bem de seu rebanho. É sua preocupação constante. Quando eles dormem, *ele* vela.

O tema da vigília é importante. Ele faz ressaltar dois aspectos do devotamento do pastor. Em primeiro lugar, ele age, trabalha e contrai despesas para aqueles que ele alimenta e estão dormindo. Em segundo lugar, ele vela por eles. Ele presta atenção em todos, sem perder de vista nenhum deles. Ele é levado a conhecer seu rebanho no conjunto, e em detalhe. Ele deve conhecer não somente a localização das boas pastagens, as leis das estações e a ordem das coisas, mas também as necessidades de cada um em particular. Uma vez mais, um comentário rabínico sobre o Êxodo descreve nos seguintes termos as qualidades pastorais de Moisés: ele enviava para pastar cada ovelha por sua vez - primeiro as mais jovens, para dar-lhes de comer a erva mais tenra; depois as mais velhas e enfim as mais antigas, capazes de triturar a erva mais coriácea. O poder pastoral supõe uma atenção individual a cada membro do rebanho.

Estes não são senão temas associados pelos textos hebraicos às metáforas do Deus-pastor e de seu povo-rebanho. Não pretendo de modo algum que o poder político se exercia efetivamente assim na sociedade judaica antes da queda de Jerusalém. Nem mesmo pretendo que essa concepção do poder político seja um pouco coerente.

São apenas temas. Paradoxais e mesmo contraditórios. O cristianismo devia dar-lhes uma importância considerável, tanto na Idade Média quanto nos tempos modernos. De todas as sociedades da história, as nossas - quero dizer, aquelas que apareceram no final da Antigüidade, na vertente ocidental do continente europeu - talvez tenham sido as mais agressivas e as

mais conquistadoras; elas foram capazes da violência a mais assombrosa contra elas próprias, assim como contra as outras. Elas inventaram um grande número de formas políticas diferentes. Várias vezes seguidas elas modificaram em profundidade suas estruturas jurídicas. É preciso manter na lembrança que só elas desenvolveram uma estranha tecnologia do poder ao tratarem a imensa maioria dos homens como rebanho com um pulso de pastor. Assim, elas estabeleceram entre os homens uma série de relações complexas, contínuas e paradoxais.

Isso é com certeza alguma coisa de singular no curso da história. Com toda a evidência, o desenvolvimento da "tecnologia pastoral" na direção dos homens abalou de alto a baixo as estruturas da sociedade antiga.

*

Ademais, a fim de melhor explicar a importância dessa ruptura, gostaria agora de retomar brevemente o que eu disse dos gregos. Adivinho as objeções que podem ser dirigidas a mim.

Uma delas é que os poetas homéricos usam a metáfora pastoral para designar os reis. Na *Ilíada* e na *Odisséia*, a expressão *poimên laôn* retorna muitas vezes seguidas. Ela designa os chefes e acentua a grandeza de seu poder. Além disso, trata-se de um título ritual, freqüente mesmo na literatura indo-européia tardia. Em *Beowulf*, o rei é também considerado como pastor.[4] Mas que se reencontre o mesmo título nos poemas épicos arcaicos, como nos textos assírios, não tem nada de realmente surpreendente.

O problema se coloca mais no que concerne ao pensamento grego; há ao menos uma categoria de textos que comportam referências aos modelos pastorais: são os textos pitagóricos. A metáfora da pastagem aparece nos *Fragmentos* de Arquitas, citados por Estobeu.[5] O termo *nomos* (a lei) está ligado à pala-

---

4. *Beowulf: roi des Gètes* (século VI), conhecido pelo poema escrito no século VIII em dialeto anglo-saxão: *Beowulf, épopée anglo-saxonne* (primeira tradução francesa por L. Botkine), Havre, Lepelletier, 1877.

5. Archytas de Tarente, *Fragments*, § 22 (citados por Jean Stobeé, *Florilegium*, 43, 120, Leipzig, B. G. Teubner, 1856, t. II, p. 138), *in* Chaignet (A. E.), *Pythagore et la philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaüs et d'Archytas*, Paris, Didier, 1874.

vra *nomeus* (pastor): o pastor divide, a lei prescreve. E Zeus é chamado *Nomios* e *Néməios* porque ele vela pelo alimento de suas ovelhas. Enfim, o magistrado deve ser *philanthrôpos*, quer dizer, desprovido de egoísmo. Ele deve mostrar-se pleno de ardor e de solicitude, tal como um pastor.

Gruppe, o editor alemão dos *Fragmentos* de Arquitas, sustenta que isso revela uma influência hebraica única na literatura grega.[6] Outros comentadores, a exemplo de Delatte, afirmam que a comparação entre os deuses, os magistrados e os pastores era freqüente na Grécia.[7] Por conseguinte, é inútil insistir nisso.

Restringir-me-ei à literatura política. Os resultados da pesquisa são claros: a metáfora política do pastor não aparece nem em Isócrates, nem em Demóstenes, nem em Aristóteles. É bastante surpreendente quando se pensa que em seu *Areopagítico* Isócrates insiste sobre os deveres dos magistrados: ele enfatiza com veemência que eles devem mostrar-se devotados e preocupar-se com os jovens.[8] E, no entanto, não há a mínima alusão pastoral.

Platão, em contrapartida, fala com freqüência do pastor-magistrado. Ele evoca sua idéia em *Crítias*, *A república*[9] e *As leis*, e a discute a fundo em *O político*. Na primeira obra, o tema do pastor é bastante secundário. Encontram-se, às vezes, em *Crítias*, algumas evocações dos dias felizes em que a humanidade era diretamente governada pelos deuses e pastava em abundantes pastagens. Às vezes, ainda, Platão insiste sobre a necessária virtude do magistrado - em oposição ao vício de Trasímaco (*A república*). Enfim, o problema é, às vezes, definir o papel subalterno dos magistrados: na verdade, tal

---

6. Gruppe (O. F.), *Ueber die Fragments des Archytas und der älteren Pythagoreer*, Berlim, G. Eichler, 1840.
7. Delatte (A.), *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris, Honoré Champion, 1922.
8. Isócrates, *Aréopagitique*, *in Discours*, t. III (trad. G. Mathieu), Paris, Les Belles Lettres, "Collection des Universités de France", 1942, § 36, p. 72; § 55, p. 77; § 58, p. 78.
9. Platão, *Critias* (trad. A. Rivaud), Paris, Les Belles Lettres, "Collection des Universités de France", 1925, 109 b, ps. 257-258; 111 c-d, ps. 260-261. *La république* (trad. É Chambry), Paris, Les Belles Lettres, "Collection des Universités de France", 1947, livro I, 343 b, ps. 29 e 345 c-d, p. 32.

como os cães de guarda, eles só devem obedecer "àqueles que se encontram no alto da escala" (*As leis*).[10]

Mas em *O político*,[11] o poder pastoral é o problema central e o objeto de longos desenvolvimentos. Pode-se definir aquele que toma as decisões da cidade, o comandante, como uma espécie de pastor?

A análise de Platão é bem conhecida. Para responder a essa questão, ele procede por divisão. Ele estabelece uma distinção entre o homem que transmite ordens às coisas inanimadas (*e.g.*, o arquiteto) e o homem que dá ordens aos animais; entre o homem que dá ordens aos animais isolados (a uma junta de bois, por exemplo) e aquele que comanda rebanhos; e, enfim, entre aquele que comanda rebanhos de animais e aquele que comanda rebanhos humanos. E aqui encontramos o chefe político: o pastor de homens.

Mas essa primeira divisão permanece pouco satisfatória. Convém impeli-la mais adiante. Opor os *homens* a todos os outros animais não é um bom método. Deste modo, o diálogo torna a partir de zero para propor novamente toda uma série de distinções: entre os animais selvagens e os animais domésticos; os que vivem nas águas e os que vivem sobre a terra; os que têm chifres e os que não os têm; os que têm o casco da pata fendido e aqueles nos quais ela é um único pedaço; os que podem reproduzir-se por cruzamento e os que não o podem. E o diálogo se perde nessas intermináveis subdivisões.

Ademais, o que mostram o desenvolvimento inicial do diálogo e seu fracasso subseqüente? Que o método da divisão não pode provar nada quando ele não é corretamente aplicado. Isso mostra também que a idéia de analisar o poder político como a relação entre um pastor e seus animais era, provavelmente, bastante controvertida na época. De fato, é a primeira hipótese que vem à mente dos interlocutores quando eles procuram descobrir a essência do político. Isto era, então, um lugar-comum? Ou Platão discutia, antes, um tema pitagórico? A ausência da metáfora pastoral nos outros textos políti-

---

10. Platão, *Les lois*, livro X, 906 b (trad. É des Places), Paris, Les Belles Lettres, "Collection des Universités de France", 1951, t. XI, 1ª parte, p. 177.
11. Platão, *Le politique*, 261 b-262 a (trad. A. Diès), Paris, Les Belles Lettres, "Collection des Universités de France", 1950, ps. 8-9.

cos contemporâneos parece advogar em favor da segunda hipótese. Mas podemos, provavelmente, deixar a discussão aberta.

Minha pesquisa pessoal incide sobre a maneira como Platão ataca esse tema no resto do diálogo. Ele o faz, em primeiro lugar, mediante argumentos metodológicos, depois invocando o famoso mito do mundo que gira em torno de seu eixo.

Os argumentos metodológicos são extremamente interessantes. Não é decidindo quais espécies podem formar um rebanho, mas é analisando o que faz o pastor que se pode dizer se o rei é ou não uma espécie de pastor.

O que caracteriza sua tarefa? Primeiramente, o pastor está sozinho à frente de seu rebanho. Em segundo lugar, seu trabalho é velar pelo alimento de seus animais; tratá-los quando estão doentes; tocar música para reuni-los e guiá-los; organizar sua reprodução com a preocupação de obter a melhor progenitura. Assim nós reencontramos, sem dúvida alguma, os temas típicos da metáfora pastoral presentes nos textos orientais.

E qual é a tarefa do rei a respeito de tudo isso? Tal como o pastor, ele está sozinho à frente da cidade. Mas, quanto ao resto, quem fornece à humanidade seu alimento? O rei? Não. O agricultor, o padeiro. Quem se ocupa dos homens quando adoecem? O rei? Não. O médico. E quem os guia pela música? O mestre do ginásio, e não o rei. Deste modo, muitos cidadãos poderiam, bem legitimamente, pretender o título de "pastor de homens". O político, tal como o pastor do rebanho humano, tem na conta numerosos rivais. Por conseguinte, se quisermos descobrir o que é real e fundamentalmente o político, devemos afastar dele "todos aqueles cuja vaga o circunda", e assim fazendo demonstrar em que ele *não é* um pastor.

Platão recorre então ao mito do universo girando em torno de seu eixo em dois movimentos sucessivos e de sentido contrário.

Em um primeiro tempo, cada espécie animal pertencia a um rebanho conduzido por um gênio-pastor. O rebanho humano era conduzido pela divindade em pessoa. Ele podia dispor em profusão dos frutos da terra; ele não precisava de nenhum abrigo; e, depois da morte, os homens retornavam à vida. Uma frase capital acrescenta: "A Divindade sendo seu pastor, os homens não tinham necessidade de constituição política."[12]

Em um segundo tempo, o mundo girou na direção oposta. Os deuses não mais foram os pastores dos homens, que se viram, desde então, abandonados a eles próprios. Pois eles tinham recebido o fogo. Qual seria então o papel do político? Tornar-se-ia *ele* pastor no lugar da divindade? De modo algum. Seu papel seria, doravante, tecer a tela sólida para a cidade. Ser um homem político não queria dizer alimentar, cuidar e criar sua progenitura, mas associar: associar diferentes virtudes; associar temperamentos contrários (impetuosos ou moderados), servindo-se da "naveta" da opinião popular. A arte real de governar consistia em reunir os vivos "em uma comunidade que repousa sobre a concórdia e a amizade", e em tecer assim "o mais magnífico de todos os tecidos". Toda a população, "escravos e homens livres, envoltos em suas dobras".[13]

Assim, *O político* aparece como a reflexão da Antigüidade clássica a mais sistemática sobre o tema do pastorado, convocado a tomar tanta importância no Ocidente cristão. Que nós o discutamos parece provar que um tema, de origem oriental, talvez, era suficientemente importante no tempo de Platão para merecer uma discussão; mas não esqueçamos que ele era contestado.

Contudo, não inteiramente. Pois Platão reconhecia, sem dúvida alguma, no médico, no agricultor, no ginasta e no pedagogo a qualidade de pastores. Em contrapartida, ele recusava que eles se intrometessem nas atividades políticas. Ele o diz explicitamente: como o político teria, alguma vez, tempo para ir ver cada pessoa em particular, dar-lhe de comer, oferecer-lhe concertos e tratá-la em caso de doença? Só um deus da idade do ouro poderia se conduzir assim; ou então, tal como um médico ou um pedagogo, ser responsável pela vida e pelo desenvolvimento de um pequeno número de indivíduos. Mas, situados entre os dois – os deuses e os pastores –, os homens que detêm o poder político não são pastores. Sua tarefa não consiste em manter a vida de um grupo de indivíduos. Ela

12. *Ibid.*, 271 e, p. 25.
13. *Ibid.*, 311 c, p. 88.

consiste em formar e assegurar a unidade da cidade. Em suma, o problema político é o da relação entre o um e a multidão no quadro da cidade e de seus cidadãos. O problema pastoral concerne à vida dos indivíduos.

Tudo isso parece, talvez, muito longínquo. Se insisto sobre esses textos antigos é porque eles nos mostram que esse problema - ou melhor, essa série de problemas - se colocou muito cedo. Eles recobrem a história ocidental em sua totalidade, e são ainda da mais alta importância para a sociedade contemporânea. Eles se reportam às relações entre o poder político operando no seio do Estado como quadro jurídico da unidade, e um poder que podemos chamar de "pastoral", cujo papel é velar permanentemente pela vida de todos e de cada um, ajudá-los, melhorar seu destino.

O famoso "problema do Estado-providência" não evidencia somente as necessidades ou as novas técnicas de governo do mundo atual. Ele deve ser reconhecido por aquilo que ele é: uma das extremamente numerosas reaparições do delicado ajustamento entre o poder político exercido sobre sujeitos civis e o poder pastoral que se exerce sobre indivíduos vivos.

Naturalmente, não tenho a menor intenção de retraçar a evolução do poder pastoral através do cristianismo. Os imensos problemas que isso apresentaria se deixam facilmente imaginar: dos problemas doutrinais, tais como o título de "bom pastor" dado ao Cristo, aos problemas institucionais, tais como a organização paroquial, ou a divisão das responsabilidades pastorais entre padres e bispos.

Meu único propósito é trazer à luz dois ou três aspectos que considero importantes na evolução do pastorado, isto é, na tecnologia do poder.

Para começar, examinemos a construção teórica desse tema na literatura cristã dos primeiros séculos: Crisóstomo, Cipriano, Ambrósio, Jerônimo e, para a vida monástica, Cassiano ou Bento. Os temas hebraicos se encontram consideravelmente transformados em, ao menos, quatro planos.

1) Em primeiro lugar, no que concerne à responsabilidade. Vimos que o pastor devia assumir a responsabilidade do destino do rebanho em sua totalidade e de cada ovelha em particular. Na concepção cristã, o pastor deve dar conta não

somente de cada uma das ovelhas, mas de todas as suas ações, de todo o bem ou do mal que elas são suscetíveis de fazer, de tudo o que lhes acontece.

Além disso, entre cada ovelha e seu pastor, o cristianismo concebe uma troca e uma circulação complexas de pecados e méritos. O pecado da ovelha é também imputável ao pastor. Ele deverá responder por esse pecado no dia do Julgamento Final. Inversamente, ao ajudar seu rebanho a encontrar a salvação, o pastor encontrará também a sua. Mas ao salvar suas ovelhas, ele corre o risco de se perder; se ele quer salvar a si próprio, ele deve então necessariamente correr o risco de ser perdido para os outros. Se ele se perde, é o rebanho que estará exposto aos maiores perigos. Mas deixemos esse paradoxo de lado. Meu objetivo era unicamente enfatizar a força e a complexidade dos laços morais associando o pastor a cada membro de seu rebanho. E, sobretudo, queria lembrar com veemência que esses laços não concerniam somente à vida dos indivíduos, mas também aos seus atos em seus mais ínfimos detalhes.

2) A segunda alteração importante concerne ao problema da obediência ou da desobediência. Na concepção hebraica, Deus sendo um pastor, o rebanho que o segue se submete à sua vontade, à sua lei.

O cristianismo, por seu lado, concebeu a relação entre o pastor e suas ovelhas como uma relação de dependência individual e completa. É com certeza um dos pontos sobre os quais o pastorado cristão diverge radicalmente do pensamento grego. Se um grego devia obedecer, ele o fazia porque era a lei, ou a vontade da cidade. Se lhe acontecia seguir a vontade de alguém em particular (médico, orador ou pedagogo), é porque essa pessoa o persuadira racionalmente a fazê-lo. E isso devia estar em um desígnio estritamente determinado: curar-se, adquirir uma competência, fazer a melhor escolha.

No cristianismo, o laço com o pastor é um laço individual, um laço de submissão pessoal. Sua vontade é realizada não porque ela é conforme à lei, mas, principalmente, porque tal é sua *vontade*. Nas *Instituições cenobíticas* de Cassiano, encontramos várias historietas edificantes nas quais o monge encontra sua salvação executando as ordens mais absurdas de

seu superior.[14] A obediência é uma virtude. O que quer dizer que ela não é, como para os gregos, um meio provisório para alcançar um fim, mas antes um fim em si. É um estado permanente; as ovelhas devem permanentemente submeter-se a seus pastores: *subditi.* Como dizia São Bento, os monges não vivem segundo seu livre-arbítrio; seu voto é o de serem submetidos à autoridade de um abade: *ambulantes alieno judicio et imperio.*[15] O cristianismo grego denominava *apatheia* esse estado de obediência. E a evolução do sentido dessa palavra é significativa. Na filosofia grega, *apatheia* designa o império que o indivíduo exerce sobre suas paixões graças ao exercício da razão. No pensamento cristão, o *pathos* é a vontade exercida sobre si e para si. A *apatheia* nos livra de uma obstinação.

3) O pastorado cristão supõe uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma de suas ovelhas. Esse conhecimento é particular. Ele individualiza. Não basta saber em que estado se encontra o rebanho. É preciso também conhecer o de cada ovelha. Esse tema existia muito antes do pastorado cristão, mas foi consideravelmente ampliado em três sentidos diferentes: o pastor deve ser informado das necessidades materiais de cada membro do rebanho, e provê-las quando necessário. Ele deve saber o que se passa, o que faz cada um deles - seus pecados públicos. *Last and not least*, ele deve saber o que se passa na alma de cada um deles, conhecer seus pecados secretos, sua progressão na via da santidade.

A fim de assegurar-se desse conhecimento individual, o cristianismo apropriou-se de dois instrumentos essenciais que operavam no mundo helênico: o exame de consciência e a direção de consciência. Ele os retomou, mas não sem alterá-los consideravelmente.

O exame de consciência, nós o sabemos, era difundido entre os pitagóricos, os estóicos e os epicuristas, que viam nele um meio de fazer a contabilidade cotidiana do bem ou do mal

---

14. Cassiano (J.), *Institutions cénobitiques* (trad. J.-C. Guy), Paris, Éd. du Cerf, col. "Sources Chrétiennes", nº 109, 1965.

15. *Regula Sancti Benecditi* (*La règle de Saint Benoît*, trad. A. de Vogüe, Paris, Éd. du Cerf, col. "Sources Chrétiennes", nº 181, 1972, cap. V: "De l'obéissance des disciples", ps. 465-469).

realizado em relação a seus deveres. Assim se podia medir sua progressão sobre a via da perfeição, isto é, a mestria de si e o império exercido sobre suas próprias paixões. A direção de consciência era também predominante em alguns ambientes cultos, mas tomava a forma de conselhos dados - e às vezes retribuídos - em circunstâncias particularmente difíceis: na aflição, ou quando se sofria de um revés da sorte.

O pastorado cristão associou estreitamente essas duas práticas. A direção de consciência constituía um laço permanente: a ovelha não se deixava conduzir com o fim único de ultrapassar vitoriosamente alguma passagem perigosa; ela se deixava conduzir a cada instante. Ser guiado era um estado, e você estava fatalmente perdido se tentasse escapar. Quem não admite nenhum conselho murcha como uma folha morta, diz a eterna lengalenga. Quanto ao exame de consciência, seu propósito não era cultivar a consciência de si, mas permitir-lhe abrir-se inteiramente a seu diretor - revelar-lhe as profundezas da alma.

Existem vários textos ascéticos e monásticos do primeiro século sobre o laço entre a direção e o exame de consciência, e estes mostram a que ponto essas técnicas eram capitais para o cristianismo, e qual já era seu grau de complexidade. O que eu gostaria de enfatizar é que elas traduzem o aparecimento de um fenômeno muito estranho na civilização greco-romana, quer dizer, a organização de um laço entre a obediência total, o conhecimento de si e a confissão a um outro.

4) Há uma outra transformação - a mais importante, talvez. Todas essas técnicas cristãs de exame, de confissão, de direção de consciência e de obediência têm um objetivo: levar os indivíduos a trabalhar por sua própria "mortificação" neste mundo. A mortificação não é a morte, é claro, mas uma renúncia a este mundo e a si mesmo: uma espécie de morte cotidiana. Uma morte que é suposta dar a vida em um outro mundo. Não é a primeira vez que encontramos o tema pastoral associado à morte, mas seu sentido é diferente daquele na idéia grega do poder político. Não se trata de um sacrifício pela cidade; a mortificação cristã é uma forma de relação de si para si. É um elemento, uma parte integrante da identidade cristã.

Podemos dizer que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a

obediência, os indivíduos, a identidade; um jogo que parece não ter nenhuma relação com aquele da cidade que sobrevive através do sacrifício de seus cidadãos. Ao conseguir combinar estes dois jogos - o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho - no que chamamos os Estados modernos, nossas sociedades se revelaram verdadeiramente demoníacas.

Como vocês podem observar, procurei, aqui, não resolver um problema, mas sugerir uma abordagem desse problema. Este é da mesma ordem que aqueles sobre os quais eu trabalho desde meu primeiro livro sobre a loucura e a doença mental. Como já o disse anteriormente, ele concerne às relações entre experiências (tais como a loucura, a doença, a transgressão das leis, a sexualidade, a identidade), saberes (tais como a psiquiatria, a medicina, a criminologia, a sexologia e a psicologia) e o poder (como o poder que se exerce nas instituições psiquiátricas e penais, assim como em todas as outras instituições que tratam do controle individual).

Nossa civilização desenvolveu o sistema de saber o mais complexo, as estruturas de poder as mais sofisticadas: o que faz de nós essa forma de conhecimento, esse tipo de poder? De que maneira essas experiências fundamentais da loucura, de sofrimento, da morte, do crime, do desejo e da individualidade estão ligadas, mesmo se disso não temos consciência, ao conhecimento e ao poder? Estou certo de nunca encontrar a resposta, mas isso não quer dizer que devamos renunciar a formular a questão.

II

Procurei mostrar como o cristianismo primitivo deu forma à idéia de uma influência pastoral se exercendo continuamente sobre os indivíduos e através da demonstração de sua verdade particular. E procurei mostrar o quanto essa idéia de poder pastoral era estranha ao pensamento grego, apesar de um certo número de empréstimos tais como o exame de consciência prática e a direção de consciência.

Gostaria agora, às custas de um salto de muitos séculos, de descrever um outro episódio que se revestiu de uma importância particular na história desse governo dos indivíduos por sua própria verdade.

Esse exemplo se reporta à formação do Estado no sentido moderno do termo. Se estabeleço essa aproximação histórica, não é, evidentemente, para deixar entender que o aspecto pastoral do poder desapareceu no decorrer dos 10 grandes séculos da Europa cristã, católica e romana, mas parece-me que, contrariamente a toda expectativa, esse período não foi o do pastorado triunfante. E isso por diversas razões: algumas são de natureza econômica - o pastorado das almas é uma experiência tipicamente urbana, dificilmente conciliável com a pobreza e a economia rural extensiva dos começos da Idade Média. Outras razões são de natureza cultural: o pastorado é uma técnica complicada, que requer um certo nível de cultura - tanto da parte do pastor como da parte de seu rebanho. Outras razões ainda concernem à estrutura sociopolítica. O feudalismo desenvolveu entre os indivíduos um tecido de laços pessoais de um tipo muito diferente do pastorado.

Não que eu pretenda que a idéia de um governo pastoral dos homens tenha desaparecido inteiramente na Igreja medieval. Na verdade, ela permaneceu, e se pode mesmo dizer que ela ostentou uma grande vitalidade. Duas séries de fatos tendem a prová-lo. Em primeiro lugar, as reformas que foram realizadas no próprio seio da Igreja, em particular nas ordens monásticas - as diferentes reformas operando sucessivamente no interior dos mosteiros existentes -, tinham como objetivo restabelecer o rigor da ordem pastoral entre os monges. Quanto às ordens recentemente criadas - dominicanos e franciscanos -, elas se propuseram antes de tudo a efetuar um trabalho pastoral entre os fiéis. Ao longo de suas crises sucessivas, a Igreja tentou incansavelmente reencontrar suas funções pastorais. Porém, há mais. Na própria população assiste-se, ao longo da Idade Média, ao desenvolvimento de uma longa seqüência de lutas nas quais o que estava em jogo era o poder pastoral. Os adversários da Igreja que falta com suas obrigações rejeitam sua estrutura hierárquica e partem em busca de formas mais ou menos espontâneas de comunidade, na qual o rebanho poderia encontrar o pastor do qual precisava. Essa busca de uma expressão pastoral revestiu numerosos aspectos: às vezes, como no caso dos valdenses, ela deu lugar a lutas de uma extrema violência; em outras ocasiões, como na comunidade dos Irmãos da Vida, essa busca permaneceu pacífica. Ora ela suscitou movimentos de grande amplidão, tais como o dos hussitas, ora ela fermentou grupos limitados, como o dos Amigos de Deus de Oberland.

Trata-se ora de movimentos próximos da heresia (tais como os Béghards), ora de movimentos ortodoxos turbulentos, fixados no próprio seio da Igreja (assim como os oratorianos italianos no século XV).

Evoco tudo isso de maneira bastante alusiva com o fim único de enfatizar que, se não era instituído como um governo efetivo e prático dos homens, o pastorado foi, na Idade Média, uma preocupação constante e um movimento de lutas incessantes. Ao longo desse período, manifestou-se um ardente desejo de estabelecer relações pastorais entre os homens, e essa aspiração afetou tanto a corrente mística quanto os grandes sonhos milenaristas.

*

Certamente, não pretendo tratar aqui do problema da formação dos Estados. Não pretendo tampouco explorar os diferentes processos econômicos, sociais e políticos dos quais procedem. Enfim, tampouco pretendo analisar os diferentes mecanismos e instituições dos quais os Estados se dotaram a fim de assegurar sua sobrevida. Gostaria simplesmente de dar algumas indicações fragmentárias sobre alguma coisa que se encontra a meio caminho entre o Estado, como o tipo de organização política, e seus mecanismos, a saber, o tipo de racionalidade de que se lançou mão no exercício do poder do Estado.

Eu o evoquei na minha primeira conferência. Melhor do que se perguntar se as aberrações do poder de Estado são devidas a excessos de racionalismo ou de irracionalismo, seria mais judicioso, acho, deter-se no tipo específico de racionalidade política produzido pelo Estado.

Afinal, ao menos a esse respeito, as práticas políticas se assemelham às científicas: não é a "razão em geral" que se aplica, mas sempre um tipo específico de racionalidade.

O que é surpreendente é que a racionalidade do poder de Estado era pensada e perfeitamente consciente de sua singularidade. Ela não estava aprisionada em práticas espontâneas e cegas, e não foi alguma análise retrospectiva que a trouxe à luz. Ela foi formulada, em particular, em dois corpos de doutrina: a *razão de Estado* e a *teoria da polícia*. Essas duas expressões logo adquiriram sentidos restritos e pejorativos, eu sei. Mas, durante alguns 150 ou 200 anos que a formação dos

Estados modernos durou, elas guardaram um sentido bem mais amplo do que hoje.

A doutrina da razão de Estado tentou definir em que os princípios e os métodos do governo estatal difeririam, por exemplo, da maneira como Deus governava o mundo, o pai, a sua família, ou um superior, a sua comunidade.

Quanto à doutrina da polícia, ela definiu a natureza dos objetos da atividade racional do Estado; ela definiu a natureza dos objetivos que ele persegue, a forma geral dos instrumentos que ele emprega.

Portanto, é desse sistema de racionalidade que gostaria de falar agora. Mas é preciso começar por duas preliminares:

1) Meinecke, tendo publicado um livro dos mais importantes sobre a razão de Estado,[16] falarei essencialmente da teoria da polícia.

2) A Alemanha e a Itália foram de encontro às maiores dificuldades para se constituir em Estados, e foram esses dois países que produziram o maior número de reflexões sobre a razão de Estado e a polícia. Portanto, remeterei com freqüência a textos italianos e alemães.

*

Comecemos pela razão de Estado, da qual eis aqui algumas definições:

Botero: "Um conhecimento perfeito dos meios através dos quais os Estados se formam, se reforçam, duram e crescem."[17]

Palazzo (*Discours sur le gouvernement et la véritable raison d'État*, 1606): "Um método ou uma arte permitindo-nos descobrir como fazer reinar a ordem e a paz no seio da República."[18]

---

16. Meinecke (F.), *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Berlim, Oldenbourg, 1924 (*L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, trad. M. Chevallier, Genebra, Droz, 1973).

17. Botero (G.), *Della ragione di Stato dieci libri*, Roma, V. Pellagallo, 1590 (*Raison et gouvernement d'État en dix livres*, trad. G. Chappuys, Paris, Guillaume Chaudière, 1599, livro I: "Quelle chose est la raison d'État", p. 4).

18. Palazzo (G. A.), *Discorso del governo e della ragione vera di Stato*, Veneza, G. de Franceschi, 1606 (*Discours du gouvernement et de la raison vraie d'État*, trad. A. de Vallières, Douay, Baltazar Bellère, 1611, 1ª parte: "Des causes et parties du gouvernement", cap. III: "De la raison d'État", p. 14).

Chemnitz (*De ratione status*, 1647): "Alguma consideração política necessária para todas as questões públicas, os conselhos e os projetos, cujo único objetivo é a preservação, a expansão e a felicidade do Estado; para cujo fim se empregam os meios os mais rápidos e os mais cômodos."[19]

Detenhamo-nos em alguns traços comuns dessas definições.

1) A razão de Estado é considerada como uma "arte", quer dizer, uma técnica se conformando a algumas regras. Essas regras não dizem respeito simplesmente aos costumes ou às tradições, mas também ao conhecimento - o conhecimento racional. Nos dias de hoje, a expressão *razão de Estado* evoca o "arbitrário" ou a "violência". Mas, na época, entendia-se com isso uma racionalidade própria à arte de governar os Estados.

2) De onde essa arte de governar retira sua razão de ser? A resposta a essa questão provoca o escândalo do pensamento político nascente. E, no entanto, ela é muito simples: a arte de governar é racional se a reflexão a conduz a observar a natureza do que é governado - no caso, o *Estado*.

Ora, proferir uma tal vulgaridade é romper com uma tradição ao mesmo tempo cristã e judiciária, uma tradição que pretendia que o governo fosse profundamente justo. Ele respeitava todo um sistema de leis: leis humanas, lei natural, lei divina.

Neste sentido, existe um texto muito revelador de São Tomás.[20] Ele lembra que "a arte em seu domínio deve imitar o que a natureza realiza no seu"; ela só é razoável nessa condição. No governo de seu reino, o rei deve imitar o governo da natureza por Deus; ou ainda, o governo do corpo pela alma. O rei deve fundar cidades exatamente como Deus criou o mundo ou como a alma dá forma ao corpo. O rei deve também conduzir os homens para sua finalidade, como Deus o faz para os seres naturais, ou como a alma o faz ao dirigir o corpo. E qual é a finalidade do homem? O que é bom para o corpo? Não. Ele só necessitaria de um médico, não de um rei. A riqueza? Tampouco. Um administrador bastaria. A verdade? Nem isso. Para tanto, um mestre sozinho resolveria o assunto. O homem precisa de alguém capaz de abrir a via para a felicidade celeste ao se conformar, aqui na terra, ao que é *honestum*.

Como podemos ver, a arte de governar toma como modelo Deus, que impõe suas leis às suas criaturas. O modelo do governo racional aventado por São Tomás não é político, enquanto, sob a apelação "razão de Estado", os séculos XVI e XVII pesquisaram princípios suscetíveis de guiar um governo prático. Eles não se interessam pela natureza nem por suas leis em geral. Eles se interessam pelo que é o Estado, pelo que são suas exigências.

Assim podemos compreender o escândalo religioso provocado por esse tipo de pesquisa. Isso explica por que a razão de Estado foi assimilada ao ateísmo. Na França, notadamente, essa expressão, aparecida em um contexto político, foi comumente qualificada de "atéia".

3) A razão de Estado se opõe também a uma outra tradição. Em *O príncipe*, o problema de Maquiavel é saber como se pode proteger, contra os adversários internos ou externos, uma província ou um território adquirido por herança ou pela conquista.[21] Toda a análise de Maquiavel tenta definir o que mantém ou reforça o laço entre o príncipe e o Estado, enquanto o problema apresentado pela razão de Estado é o da existência mesma e da natureza do Estado. É bem por isso que os teóricos da razão de Estado se esforçaram para permanecer tão longe quanto possível de Maquiavel; este tinha má reputação, e aqueles não podiam reconhecer o problema de Maquiavel como deles. Inversamente, os adversários da razão de Estado tentaram comprometer essa nova arte de governar, denunciando nela a herança de Maquiavel. Apesar das querelas confusas que se desenvolveram um século depois da redação de O

---

19. Chemnitz (B. P. von), *Dissertatio de Ratione Status in Imperio nostro romano-germanico* (panfleto publicado sob o pseudônimo de Hippolithus a Lapide, Paris, 1647; *Intérêts des princes d'Allemagne, où l'on voit ce que c'est que cet empire, la raison d'État suivant laquelle il devrait être gouverné*, trad. Bourgeois du Chastenet, Paris, 1712, t. I: *Considérations générales sur la raison d'État. De la raison d'État en général*, § 2, p. 12).

20. São Tomás de Aquino, *De regimine Principium ad regem Cypri* (1266), Utrecht, N. Ketelaer e G. de Leempt, 1473 *(Du gouvernement royal*, trad. C. Roguet, Paris, Éd de la Gazette Française, col. "Les Maîtres de la Politique Chrétienne", 1926, ps. 96-98).

21. Maquiavel (N.), *Il principe*, Roma, Blado, 1532 (*Le prince*, trad. R. Naves, seguido de o *Anti-Machiavel*, de Frederico II, Paris, Garnier, 1960).

príncipe, a *razão de Estado* marca, contudo, o aparecimento de um tipo de racionalidade extremamente - embora só em parte - diferente daquele de Maquiavel.

O desígnio de uma tal arte de governar é precisamente o de não reforçar o poder que um príncipe pode exercer sobre seu domínio. Seu objetivo é reforçar o próprio Estado. Este é um dos traços mais característicos de todas as definições aventadas nos séculos XVI e XVII. O governo racional se resume, por assim dizer, nisto: dada a natureza do Estado, ele pode aterrorizar seus inimigos durante um período indeterminado. Ele só pode fazê-lo aumentando sua própria potência. E seus inimigos farão o mesmo. O Estado, cuja única preocupação seria durar, acabaria muito certamente em catástrofe. Essa idéia é da mais alta importância e se liga a uma nova perspectiva histórica. De fato, ela supõe que os Estados são realidades que devem forçosamente resistir durante um período histórico de uma duração indefinida, em uma área geográfica contestada.

4) Enfim, podemos ver que a razão de Estado, no sentido de um governo racional capaz de aumentar a potência do Estado de acordo com ele próprio, passa pela constituição prévia de um certo tipo de saber. O governo só é possível se a força do Estado for conhecida; assim ela pode ser mantida. A capacidade do Estado e os meios de aumentá-la devem também ser conhecidos, tal como a força e a capacidade dos outros Estados. O Estado governado deve, de fato, resistir contra os outros. O governo não poderia, portanto, limitar-se à única aplicação dos princípios gerais de razão, de sabedoria e de prudência. Um saber é necessário: um saber concreto, preciso e medido reportando-se à potência do Estado. A arte de governar, característica da razão de Estado, está intimamente ligada ao desenvolvimento do que se chamou *estatística* ou *aritmética* política - quer dizer, ao conhecimento das forças respectivas dos diferentes Estados. Um tal conhecimento era indispensável ao bom governo.

Para resumir, a razão de Estado não é uma arte de governar segundo as leis divinas, naturais ou humanas. Esse governo não tem de respeitar a ordem geral do mundo. Trata-se de um governo em concordância com a potência do Estado. É um governo cujo objetivo é aumentar essa potência em um quadro extensivo e competitivo.

*

O que os outros autores dos séculos XVII e XVIII entendem por "polícia" é muito diferente do que colocamos sob esse termo. Valeria a pena estudar por que a maioria desses autores são italianos ou alemães, mas em que isso importa? Por "polícia" eles não entendem uma instituição ou um mecanismo funcionando no seio de Estado, mas uma técnica de governo própria ao Estado; domínios, técnicas, objetivos que apelam a intervenção do Estado.

Para ser claro e simples, ilustrarei minha exposição com um texto que tem ao mesmo tempo algo da utopia e do projeto. É uma das primeiras utopias-programas de Estado policiado. Turquet de Mayerne a compôs e apresentou em 1611 aos estados gerais da Holanda.[22] Em *Science and rationalism in the government of Louis XIV*,[23] J. King chama a atenção sobre a importância dessa estranha obra cujo título, *Monarchie aristodémocratique*, basta para mostrar o que conta aos olhos do autor: trata-se menos de escolher entre esses diferentes tipos de constituição do que de lhes abastecer em vista de um fim vital: o Estado. Turquet a denomina também Cidade, República, ou ainda, Polícia.

Eis a organização proposta por Turquet. Quatro grandes dignatários secundam o rei. Um se encarrega da justiça; o segundo, do exército; o terceiro, das letras do tesouro, quer dizer, dos impostos e dos recursos do rei; e o quarto, da *polícia*. Parece que o papel desse grande funcionário deve ter sido essencialmente moral. Segundo Turquet, ele devia inculcar na população "a modéstia, a caridade, a fidelidade, a assiduidade, a cooperação amiga e a honestidade". Reconhecemos aqui uma idéia tradicional: a virtude do sujeito é o penhor da boa administração do reino. Mas, quando entramos nos detalhes, a perspectiva é um pouco diferente.

---

22. Mayerne (L. Turquet de), *La monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques*, Paris, J. Berjon, 1611.

23. King (J.), *Science and rationalism in the government of Louis XIV*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1949.

Turquet sugere a criação, em cada província, de conselhos encarregados de manter a ordem pública. Dois cuidariam das pessoas; dois outros, dos bens. O primeiro conselho se ocupando das pessoas devia cuidar dos aspectos positivos, ativos e produtivos da vida. Dito de outro modo, ele se ocuparia da educação, determinaria os gostos e as aptidões de cada um e escolheria os ofícios - os ofícios úteis: toda pessoa com mais de 25 anos devia ser inscrita em um registro indicando sua profissão. Os que não eram utilmente empregados eram considerados como a escória da sociedade.

O segundo conselho devia se ocupar dos aspectos negativos da vida: dos pobres (viúvas, órfãos, velhos) necessitados; das pessoas sem emprego; daqueles cujas atividades exigiam uma ajuda pecuniária (e aos quais não se pedia juro nenhum); mas também da saúde pública - doenças, epidemias - e de acidentes tais como incêndios e inundações.

Um dos conselhos encarregados dos bens devia especializar-se nas mercadorias e produtos manufaturados. Ele devia indicar o que produzir e como fazê-lo, mas também controlar os mercados e o comércio. O quarto conselho velaria pelo "domínio", isto é, pelo território e pelo espaço, controlando os bens privados, os legados, as doações e as vendas; reformando os direitos senhoriais; e se ocupando das estradas, dos rios, dos prédios públicos e das florestas.

Em muitos aspectos, esse texto se assemelha às utopias políticas tão numerosas na época. Mas ele é também contemporâneo das grandes discussões teóricas sobre a razão de Estado e a organização administrativa das monarquias. Ele é altamente representativo do que deviam ser, no espírito da época, as tarefas de um Estado governado segundo a tradição.

O que demonstra esse texto?

1) A "polícia" aparece como uma administração dirigindo o Estado em concorrência com a justiça, com o exército e o tesouro. É verdade. No entanto, de fato, ela abarca todo o resto. Como explica Turquet, ela estende suas atividades a todas as situações, a tudo o que os homens fazem ou empreendem. Seu domínio compreende a justiça, as finanças e o exército.

2) A *polícia* engloba tudo, mas de um ponto de vista extremamente particular. Homens e coisas são considerados em suas relações: a coexistência dos homens sobre um território; suas relações de propriedade; o que produzem; o que se troca no mercado. Ela se interessa também pela maneira como eles vivem, pelas doenças e pelos acidentes aos quais estão expostos. É um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia vigia. Turquet usa uma expressão notável: o homem é o verdadeiro objeto da polícia, afirma ele, em suma.[24]

3) Uma tal intervenção nas atividades dos homens poderia muito bem ser qualificada de totalitária. Quais são os objetivos perseguidos? Eles provêm de duas categorias. Em primeiro lugar, a polícia tem de se haver com tudo o que faz a ornamentação, a forma e o esplendor da cidade. O esplendor não se refere unicamente à beleza de um Estado organizado com perfeição, mas também à sua potência, ao seu vigor. Assim, a polícia assegura o vigor do Estado e o coloca em primeiro plano. Em segundo lugar, o outro objetivo da polícia é desenvolver as relações de trabalho e de comércio entre os homens, ao mesmo título que a ajuda e a assistência mútua. Aqui também a palavra empregada por Turquet é importante: a política deve assegurar a "comunicação" entre os homens, no sentido amplo do termo. Sem isso, os homens não poderiam viver; ou sua vida seria precária, miserável e perpetuamente ameaçada.

Podemos reconhecer aqui, penso eu, o que é uma idéia importante. Como forma de intervenção racional exercendo o poder político sobre os homens, o papel da polícia é de lhes dar um pequeno suplemento de vida; e, assim fazendo, de dar ao Estado um pouco mais de força. Isso se faz através do controle da "comunicação", quer dizer, das atividades comuns dos indivíduos (trabalho, produção, troca, comodidades).

Vocês objetarão: mas isso não passa da utopia de algum autor obscuro. Não se pode deduzir dela a menor conseqüência significativa! De minha parte, *eu* pretendo que essa obra de Turquet não é senão um exemplo de uma imensa literatura circulando na maioria dos países europeus da época. O fato de que seja excessivamente simples, e no entanto muito detalhada, põe em evidência, e não podia ser de modo mais claro, características que se podiam reconhecer em toda parte. Antes de tudo, diria que essas idéias não foram natimortas. Elas se difundiram pelos séculos XVII e XVIII, seja sob a forma de po-

---

24. Mayerne (L. Turquet de), *op. cit.*, livro III, p. 208.

líticas concretas (tais como o cameralismo ou o mercantilismo), seja como matérias para ensino (a *Polizeiwissenschaft* alemã; não esqueçamos que foi sob esse título que era ensinada na Alemanha a ciência da administração).

Há duas perspectivas que gostaria não de estudar, mas ao menos sugerir. Começarei por me referir a um *compendium* administrativo francês, depois a um manual alemão.

1) Todo historiador conhece o *compendium* de De Lamare.[25] No início do século XVIII, esse administrador realizou a compilação dos regulamentos de polícia de todo o reino. É uma fonte inesgotável de informações do mais alto interesse. Minha proposta é mostrar aqui a concepção geral da polícia que uma tal quantidade de regras e regulamentos podia fazer nascer em um administrador como De Lamare.

De Lamare explica que há 11 coisas sobre as quais a polícia deve velar, no interior do Estado: 1) a religião; 2) a moralidade; 3) a saúde; 4) as provisões; 5) as estradas, pontes, calçadas e edifícios públicos; 6) a segurança pública; 7) as artes liberais (no todo, as artes e as ciências); 8) o comércio; 9) as fábricas; 10) os empregados domésticos e carregadores; 11) os pobres.

A mesma classificação caracteriza todos os tratados relativos à polícia. Como no programa utópico de Turquet, com exceção do exército, da justiça propriamente dita e das contribuições diretas, a polícia vela aparentemente por tudo. Pode-se dizer a mesma coisa de um modo diferente: o poder real se afirmou contra o feudalismo graças ao apoio de um exército, assim como desenvolvendo um sistema judiciário e estabelecendo um sistema fiscal. Foi assim que o poder real se exerceu tradicionalmente. Ora, a "polícia" designa o conjunto do novo domínio no qual o poder político e administrativo centralizado pode intervir.

Mas qual é então a lógica operando por trás da intervenção nos ritos culturais, nas técnicas de produção em pequena escala, na vida intelectual e na rede de estradas?

A resposta de De Lamare parece um tanto hesitante. A polícia, precisa ele em suma, vela por tudo o que diz respeito à *felicidade* dos homens, depois do que ele acrescenta: a polícia

25. Lamare (N. de), *Traité de la police*, Paris, Jean Cot, 1705, 2 vol.

vela por tudo o que regulamenta a *sociedade* (as relações sociais), que prevalece entre os homens.[26] E, enfim, ele confirma, a polícia vela pelo *vivo*.[27] É nessa definição que vou me deter. É a mais original e esclarece as duas outras; e o próprio De Lamare insiste nisso. Eis aqui quais são suas observações sobre os 11 objetos da polícia. A polícia se ocupa da religião, não do ponto de vista da verdade dogmática, é claro, mas do ponto de vista da qualidade moral da vida. Velando pela saúde e pelas provisões, ela se aplica em preservar a vida; no que tange ao comércio, às fábricas, aos operários, aos pobres e à ordem pública, ela se ocupa das comodidades da vida. Velando pelo teatro, pela literatura, pelos espetáculos, seu objetivo não é outro senão os prazeres da vida. Em suma, a vida é o objeto da polícia: o indispensável, o útil e o supérfluo. Cabe à polícia permitir aos homens sobreviver, viver e fazer melhor ainda.

Assim, encontramos as outras definições propostas por De Lamare: o único e exclusivo desígnio da polícia é o de conduzir o homem à maior felicidade da qual ele possa gozar nesta vida. Ou, ainda, a polícia cuida do conforto da alma (graças à religião e à moral), do conforto do corpo (alimento, saúde, vestimenta, habitação) e da riqueza (indústria, comércio, mão-de-obra). Ou, enfim, a polícia vela pelas vantagens que só se podem tirar da vida em sociedade.

2) Lancemos agora uma olhada sobre os manuais alemães. Eles deviam ser utilizados um pouco mais tarde para ensinar a ciência da administração. Esse ensino foi dispensado nas diversas universidades, em particular em Göttingen, e revestiu-se de extrema importância para a Europa continental. Ali foram formados os funcionários prussianos, austríacos e russos – os que deviam realizar as reformas de Joseph II e de Catarina, a Grande. Alguns franceses, do séquito de Napoleão sobretudo, conheciam muito bem as doutrinas da *Polizeiwissenschaft*.

O que se encontrava nesses manuais?

26. *Ibid.*, livro I, cap. I, p. 2.
27. *Ibid.*, p. 4.

Em seu *Liber de politia*,[28] Hohenthal distingue as rubricas seguintes: o número dos cidadãos; a religião e a moralidade; a saúde; a alimentação; a segurança das pessoas e dos bens (em particular em relação aos incêndios e às inundações); a administração da justiça; as ornamentações e os prazeres dos cidadãos (como procurá-los, como moderá-los). Segue-se então toda uma série de capítulos sobre os rios, as florestas, as minas, as salinas e a habitação e, enfim, muitos capítulos sobre os diferentes meios de adquirir bens pela agricultura, pela indústria ou negócio.

Em seu *Abrégé de la police*,[29] Willebrandt aborda sucessivamente a moralidade, as artes e os ofícios, a saúde, a segurança e, por último, os edifícios públicos e o urbanismo. No que concerne aos sujeitos, pelo menos, não há grande diferença com a lista de De Lamare.

Mas, de todos esses textos, o mais importante é o de Justi, *Éléments de police*.[30] O objeto específico da polícia permanece definido como a vida em sociedade dos indivíduos vivos. Contudo, von Justi organiza sua obra de modo um pouco diferente. Ele começa por estudar o que ele chama de "bens imobiliários do Estado", quer dizer, seu território. Ele o considera sob dois aspectos: como ele é povoado (cidades e campos), e depois quem são seus habitantes (número, crescimento demográfico, saúde, mortalidade, imigração). Depois, von Justi analisa os "bens e os títulos", isto é, as mercadorias, os produtos manufaturados, assim como sua circulação que levanta problemas concernentes a seu custo, ao crédito e à moeda. Enfim, a última parte é dedicada à conduta dos indivíduos: sua moralidade, suas capacidades profissionais, sua honestidade e seu respeito à lei.

Na minha opinião, a obra de Justi é uma demonstração muito mais rebuscada da evolução do problema da polícia do

28. Hohenthal (P. C. W.), *Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis*, Leipzig, G. Hilscherum, 1776.
29. Willebrandt (J. P.), *Abrégé de la police, accompagné de réflexions sur l'accroissement des villes*, Hamburgo, Estienne, 1765.
30. Justi (J. H. Gottlobs von), *Grundsätze der Policey-Wissenschaft*, Göttingen, A. Van den Hoecks, 1756 (*Éléments généraux de police*, trad. M. Einous, Paris, Rozet, 1769).

que a introdução de De Lamare em seu compêndio de regulamentos. Há quatro razões para isso.

Primeiro, von Justi define em termos bem mais claros o paradoxo central da *polícia*. A polícia, explica ele, é o que permite ao Estado aumentar seu poder e exercer sua potência em toda sua amplidão. Por outro lado, a polícia deve manter as pessoas felizes - a felicidade sendo compreendida como uma sobrevida, a vida e uma vida melhorada.[31] Ele define perfeitamente o que considera como o objetivo da arte moderna de governar, ou da racionalidade estatal: desenvolver esses elementos constitutivos da vida dos indivíduos de tal forma que seu desenvolvimento reforce também a potência do Estado.

Depois, von Justi estabelece uma distinção entre essa tarefa que, semelhante a seus contemporâneos, denomina *Polizei*, e a *Politik*, *Die Politik*. *Die Politik* é essencialmente uma tarefa negativa. Ela consiste, para o Estado, em se defrontar com seus inimigos, tanto internos como externos. A *Polizei*, em contrapartida, é uma tarefa positiva: ela consiste em favorecer ao mesmo tempo a vida dos cidadãos *e* o vigor do Estado.

Tocamos, aqui, em um ponto importante: von Justi insiste, muito mais do que o faz De Lamare, sobre uma noção que deveria tomar uma importância crescente no decorrer do século XVIII - a população. A população era definida como um grupo de indivíduos vivos. Suas características eram aquelas de todos os indivíduos pertencendo a uma mesma espécie, vivendo lado a lado. (Assim, eles se caracterizavam pelas taxas de mortalidade e fecundidade; estavam sujeitos às epidemias e aos fenômenos de superpopulação; apresentavam um certo tipo de repartição territorial.) Certamente, De Lamare empregava a palavra "vida" para definir o objeto da polícia, mas não insistia nisso desmedidamente. Ao longo do século XVIII, e sobretudo na Alemanha, é a população - isto é, um grupo de indivíduos vivendo em uma área dada - que é definida como o objeto da polícia.

Enfim, basta ler von Justi para se perceber que não se trata somente de uma utopia, como em Turquet, nem de um compêndio de regulamentos sistematicamente catalogados. Von Justi pretende elaborar uma *Polizeiwissenschaft*. Seu livro

31. *Ibid.* Introdução: "Principes généraux de police", §§ 2-3, p. 18.

não é uma simples lista de prescrições. É também uma grade através da qual se pode observar o Estado, quer dizer, seu território, seus recursos, sua população, suas cidades etc. Von Justi associa a "estatística" (a descrição dos Estados) e a arte de governar. A *Polizeiwissenschaft* é ao mesmo tempo uma arte de governar e um método para analisar uma população vivendo em um território.

Tais considerações históricas devem parecer muito longínquas; devem parecer inúteis em relação às preocupações atuais. Não iria tão longe quanto Hermann Hesse, quando afirma ser a "referência constante à história, ao passado e à Antigüidade" a única fecunda. Mas a experiência ensinou-me que a história das diversas formas de racionalidade é, as vezes, mais bem-sucedida em abalar nossas certezas e nosso dogmatismo do que uma crítica abstrata. Durante séculos, a religião não pôde suportar que se contasse sua história. Hoje, nossas escolas de racionalidade não apreciam que se escreva sua história, o que é sem dúvida significativo.

O que eu quis mostrar é uma direção de pesquisa. Esses não são senão rudimentos de um estudo sobre o qual trabalho há dois anos. Trata-se da análise histórica do que chamaríamos, usando uma expressão antiquada, de a arte de governar.

Esse estudo se assenta sobre um certo número de postulados de base, que eu resumiria da seguinte maneira:

1) O poder não é uma substância. Tampouco é um misterioso atributo do qual se precisaria escavar as origens. O poder não é senão um tipo particular de relações entre indivíduos. E essas relações são específicas: dito de outro modo, elas nada têm a ver com a troca, a produção e a comunicação, mesmo se elas lhe são associadas. O traço distintivo do poder é que alguns homens podem mais ou menos determinar inteiramente a conduta de outros homens – mas nunca de maneira exaustiva ou coercitiva. Um homem acorrentado e espancado é submetido à força que se exerce sobre ele. Não ao poder. Mas se se pode levá-lo a falar, quando seu último recurso poderia ter sido o de segurar sua língua, preferindo a morte, é porque o impelimos a comportar-se de uma certa maneira. Sua liberdade foi sujeitada ao poder. Ele foi submetido ao governo. Se um indivíduo pode permanecer livre, por mais limitada que possa ser sua liberdade, o poder pode sujeitá-lo ao governo. Não há poder sem recusa ou revolta em potencial.

2) No que concerne às relações entre os homens, vários fatores determinam o poder. E, no entanto, a racionalização não cessa de perseguir sua obra e reveste formas específicas. Ela difere da racionalização própria aos processos econômicos, ou às técnicas de produção e de comunicação; ela difere também daquela do discurso científico. O governo dos homens pelos homens – quer eles formem grupos modestos ou importantes, quer se trate do poder dos homens sobre as mulheres, dos adultos sobre as crianças, de uma classe sobre uma outra, ou de uma burocracia sobre uma população – supõe uma certa forma de racionalidade, e não uma violência instrumental.

3) Conseqüentemente, os que resistem ou se rebelam contra uma forma de poder não poderiam contentar-se em denunciar a violência ou em criticar uma instituição. Não basta fazer o processo da razão em geral. O que é preciso recolocar em questão é a forma de racionalidade com que se depara. A crítica do poder exercido sobre os doentes mentais ou sobre os loucos não poderia limitar-se às instituições psiquiátricas; do mesmo modo, os que contestam o poder de punir não poderiam contentar-se em denunciar as prisões como instituições totais. A questão é: como são racionalizadas as relações de poder? Apresentá-la é a única maneira de evitar que outras instituições, com os mesmos objetivos e os mesmos efeitos, tomem seu lugar.

4) Durante séculos, o Estado foi uma das formas de governo humano das mais notáveis, uma das mais terríveis também.

Que a crítica política tenha censurado o Estado por ser simultaneamente um fator de individualização e um princípio totalitário é extremamente revelador. Basta observar a racionalidade do Estado nascente e ver qual foi seu primeiro projeto de polícia, para se dar conta de que, desde os seus primórdios, o Estado foi ao mesmo tempo individualizante e totalitário. Opor-lhe o indivíduo e seus interesses é tão fortuito quanto opor-lhe a comunidade e suas exigências.

A racionalidade política se desenvolveu e se impôs ao longo da história das sociedades ocidentais. Inicialmente, ela se enraizou na idéia do poder pastoral, depois, na da razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A liberação só pode vir do ataque não a um ou outros desses efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política.